

UN DESCARTES FALSIFICADO

Estudio crítico sobre los "Etudes sur Descartes" de
Loberthonnière.

JAMÁS se ha dirigido contra el filósofo, amante entre todos de la paz, un requisitorio tan violento y atroz. En dos grandes volúmenes resuenan de principio a fin, hasta causar hastío, las palabras de una interpelación implacable a la cual se da una contestación criminatoria, objeto inmediato de condenación implacable.

Lo que latentemente presupone, y aquí y allá se expresa en fórmulas que no engañan, merecería teológicamente la cualificación de erróneo y temerario. ⁽¹⁾

Pero la interpretación, impuesta como un martirio, al pobre Descartes, debe ser condenada a su vez a los mayores castigos por la probidad histórica y científica más rudimentaria.

Descartes en cierta carta dice que le parece preferible cometer un error manifiesto que a nadie engaña, que no inventar un sistema en que la verosimilitud oculte fallas esenciales ⁽²⁾. En esto ha incurrido Loberthonnière. Una interpretación verosímil de Descartes.... pero falsa. Va siempre bordeando la realidad. Da la ilusión de objetivo. Con-

(1) Se comprende perfectamente, como veremos, la condenación de estos dos volúmenes, que son puestos en el «Index» de los libros prohibidos, según decreto aparecido en las «Acta Apostolicae Sedis», 29 (1937) 13.

(2) A Huygens, marzo, 1638. Edición Adam et Tarmery, II, 48.

sigue alguna vez penetrar en la misma realidad. Pero no nos encontramos con Descartes.

Descartes antes de todo y sobre todo sería un físico. No un físico cualquiera. Un hombre que de tal modo filosofa, de tal modo es religioso, de tal modo vive personalmente, que la física orienta todas sus actividades.

A la verdad la física es una simple traducción de algo mucho más hondo, traducción que podría ser sustituida por cualquier otra ciencia de la naturaleza. Lo esencial que esta física expresa es la opción decidida, inicial, inmutable en favor del presente de la vida terrestre. Todo en Descartes, pues, estaría vehementemente encauzado hacia la realización del designio prometeico pero sin blasfemia: por una ciencia operatoria, por una mentalidad de ingeniero. Los dos tomos no hacen otra cosa sino recorrer las varias secciones de la filosofía cartesiana: el método, la metafísica, la psicología, la moral, la religión —, para arrancar de cada una la confesión de ese pecado original: opción exclusiva por lo terrestre...

¿Cómo llegó Laberthonnière a esta interpretación?

La obra cuenta páginas y páginas de citas de Descartes. Sin embargo está escrita casi siempre al margen de los textos. No se ve un esfuerzo para conciliar los dichos del filósofo, de entender los textos en el conjunto de toda la obra y de la correspondencia. No, no ha sido una lectura meditativa y despreocupada de Descartes la que llevó Laberthonnière a su Descartes.

El secreto de la interpretación, en parte ya fué indicado por E. Bréhier en su estudio crítico de la «Revue de Métaphysique et de Morale».

Laberthonnière supone que él ha comprendido las exigencias de la vida espiritual, y él las representa. Como en

su concepción total del mundo y de Dios no hay sitio ninguno para la concepción cartesiana, resulta una condena de esta última, que representaría las exigencias de la razón.

Pero las exigencias del espíritu de Laberthonnière, prácticamente van a excluir la posibilidad de una naturaleza pura, posibilidad que no hace duda al pensamiento teológico más riguroso y tradicional, y que después de la Encíclica *Pascendi* es punto indiscutido. La exclusión de esta posibilidad se presenta aquí bajo una forma especial, que conviene estudiar para descubrir el error teológico a que anteriormente me referí, proyectando de este modo una luz singular sobre la interpretación de Descartes que de ella depende.

Todo hombre se encuentra en su vida conciente delante de una alternativa (que se presenta de modo más o menos obscuro), como que nadie puede escapar a la opción entre un mundo cerrado en sí mismo y sobre sí mismo del cual Dios está excluido o bien un mundo que no encuentra en sí su explicación total ni su satisfacción entera. «*Omnia intendunt assimilari Deo*». Todo hombre es responsable de su destino: todo hombre opta.

Pero ese deseo de Dios, que es un deseo natural, dada la estructura psicológica individual, puede revestir una gama variadísima de intensidades, desde una tepidez implícita hasta un dinamismo pujante.

M. Blondel, comentando a S. Tomás, muestra que de los cinco sentidos, — y todos legítimos —, que puede tener la expresión del Santo: «*Omnia intendunt assimilari Deo*»; el tercero consiste en la realidad de todo ser, en cuanto que cada ser apetece su misma forma natural, como perfección próxima y de este modo imita y realiza la obra de Dios. (*Revue Thomiste*, 42 (1937) 277-8). De hecho, Sto. Tomás —

lo expone admirablemente P. Rousselot (*L'intellectualisme de St. Thomas*, Paris, Beauchesne, 1924,—26-32) — concibe la representación de Dios por las creaturas como una de las formas del finalismo asimilativo. «Los pájaros volando, las plantas con sus flores y sus frutos, la materia inorgánica por su sencilla existencia van hacia Dios, imitando a su modo las perfecciones divinas.» Y la legitimidad de este modo de glorificar a Dios ha dado origen a toda una escuela de espiritualidad que sin excluir otras tendencias — antes a sus tiempos complementándose con ellas—pone sus preocupaciones preferentemente en la perfección individual, de la cual resulta como de suyo el esplendor de la bondad divina. Laberthonnière desconoce tal legitimidad.

El verdadero cristianismo para él, el único verdadero con exclusión de otra modalidad, tachada a priori y combativamente, de extrinsecismo, de concepción jurídica y militar, de aberración de la teología «oficial» — exige que el sobrenatural no sólo no sea exterior a la naturaleza, sino que valga en cuanto es moral, de modo que su interioridad al hombre, le quita a la fe su obscuridad esencial y a la gracia su trascendencia constitutiva, pasando a integrarse en una síntesis orgánica, en un círculo vital.

Nadie niega que si consideramos al hombre histórico, al hombre que de hecho ha sido creado, su destinación al fin sobrenatural y la consecuente elevación por la gracia, lo pone en un estado de familiaridad y consorcio con Dios profesada por toda la teología católica.

Aun se puede ir más adelante y en un terreno puramente filosófico, afirmar con Sto. Tomás y muchos de sus intérpretes la posibilidad de la visión beatífica, concluida con certeza de un análisis de la voluntad humana que veleidosamente y sin ninguna exigencia aspira siempre a la felicidad perfecta. Pero justamente porque la voluntad humana

en esta vida se especifica (aunque no solamente) por los objetos formales a los cuales tiende — participaciones de la Bondad increada y no la misma Bondad en sí, es claro que la veleidad profunda hacia un Bien Supremo, hipotético, del punto de vista filosófico, se traduce en las voluntades absolutas hacia los bienes limitados. En estas condiciones metafísicas del querer humano reside la razón profunda de la legitimidad de una tendencia hacia lo terrestre con tal que no excluya la referencia última al Bien Supremo que es Principio, Medio y Fin.

Por de pronto concedo que la aspiración explícita, hasta inquieta, ciertamente impaciente y apasionada, directamente al fin último constituye una calidad superior de alma y revela un linaje de espíritu particularmente noble. Pero de ahí a decir que un cierto amor a lo terreno implica separatismo y va derechamente a la negación de la religiosidad, media un abismo vadeado por una rotunda aberración.

Faltándole percepción psicológica y simpatía respecto del hombre que estudia, Laberthonnière no se da el trabajo de perscrutar el carácter de Descartes. A cualquier indicio que puede, bien o mal, interpretar como anhelo de paraíso terrestre, designio de Prometeo, intento de una ciencia operatoria, sucesora de la de los alquimistas — estoy empleando expresiones de Laberthonnière — barre de delante las otras interpretaciones, igualmente posibles, para acusar a Descartes de «separatismo», de hijo legítimo de una teología conceptual y extrinsecista.

Laberthonnière parece ignorar que justamente en el siglo de Descartes la teología católica bebía más que nunca en las fuentes de la tradición. Que tal fué el resultado de las obras monumentales de Petau — conocido por Descartes, como lo atestigua la correspondencia con Mesland, — de Habert; a eso se dirigían las obras del oratoriano J.

Morin, del jesuita Dechamps; del rival de Petau, por lo vasto de la obra, L. Thomassin. ⁽¹⁾ Que más cerca de Descartes, sus maestros imbuídos de la espiritualidad ignaciana al mismo tiempo que del humanismo cristiano, le infundirían la convicción de que el triunfo del hombre sobre sí mismo y sobre la naturaleza complacía en sí al Creador y redundaba en su gloria. (v. A. T. VII, 37, y en III. Meditación, A. T. VII, 51). Si, pues Descartes parece dejar Dios y la Religión en una especie de ostracismo, eso no tiene otro sentido más grave que el hecho paralelo por lo cual confina la Metafísica a la base de todo el sistema, la cual una vez colocada, queda definitivamente colocada. El «separatismo» de Dios y de la Religión como el de la Metafísica se explica psicológicamente por la tendencia cartesiana a lo definitivo, proveniente de cierta pereza natural por la cual le repugnaba volver sobre lo hecho.

Si fuera acertada la visión de Laberthonnière, quedaría negado el hecho más obvio de toda la vida de Descartes: — su dualidad. En efecto si es verdad que Descartes es únicamente el físico, aquel hombre que se propuso «renovar y proseguir la empresa de los alquimistas», el consagrador de la vida terrestre sin la mínima inquietud por un más allá, de tal modo que la metafísica y la religión no tienen otra razón de ser sino la de condicionar mejor la vida en este mundo: entonces ese Descartes es perfectamente uno. De hecho L. es llevado a ver otra dualidad: «Le cartésianisme est là tout entier dans la double attitude de l'homme qui, pour devenir philosophe se considère comme libéré, dans sa finité même, des solidarités ontologiques et

(1) M. Grabmann, *Die Geschichte der Katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*; Friburgo, Herder, 1933. cfs. especialmente la 2ª parte, p. 147-205; y nótese el papel importante de la Escuela teológica de Salamanca; p. 151-153.

vitales, et qui, pour demeurer croyant, ne se conçoit que comme assujetti à l'infinité de Dieu.» (Vol. I, 213).

L. se olvida de las preocupaciones morales de Descartes: no percibe la «enfermedad» de Descartes. Esta lo induciría a sustituir la tesis del «separatismo» por la interpretación mucho más adaptada y «souple» de un inmediatismo, cual la expone en este mismo número nuestro colega Saboia de Medeiros. Si es verdad que Descartes se expande con gusto en los campos de la vida presente, es simple consecuencia de su necesidad de sentir y palpar, de ver claro, sin que ello implique ningún exclusivismo. Antes esa tendencia es contraminada de continuo por la otra a la contemplación abstracta. La realidad cartesiana es más compleja. Porque si la contemplación es abstracta y fría eso se debe al inmediatismo, y si la física, la medicina y toda la vida sensible no es un empirismo lúbrico es a causa de la nostalgia de lo invisible. Nada de separatismo. Descartes es una dualidad.

Sería un cristiano trivial como lo quiere L. No porque como filósofo se juzga libertado de las solidaridades ontológicas y vitales, sino porque su carácter era perezoso y enemigo del esfuerzo, porque como filósofo, la ligación a Dios es vivida no como dinamismo, sino como estatismo, en el cual la perfección de la naturaleza es gloria de Dios.

Además, como observa Bréhier, lo esencial de la interpretación de L. se estrella ante el hecho que la física de Descartes nada tiene de una «ciencia operatoria» como quiera que no encuentra su aplicación sino después de complicadas y laboriosas experiencias para las cuales Descartes siempre se sintió inhábil. No tanto es una física de dominio cuanto una ciencia de la explicación, del amor desinteresado a la verdad.

El fin terrestre de vida plena satisfecha y que se basta a sí misma, que L. atribuye (I, 291) a las intenciones de

Descartes tal vez encante a Descartes como una tentación. De ahí nada se concluye si no se precisa qué sentido daba Descartes a esa vida. El vivir contento consigo puede ser una exclusión de preocupaciones superiores, o puede simplemente equivaler a una precindencia perezosa.

El ensueño de paraíso bien real en Descartes, ha sido desechado en la dura vigilia, y sustituido por la miniatura apacible de Egmond, y por la resignación a hacer de la felicidad negocio puramente interior. Si Descartes ha querido poner en ejecución un plan de vida terrestre, no era un plan de vida *plenamente* terrestre. No hay en él, la concepción de una «salvación terrestre» en que la voluntad y el esfuerzo humano consigan su paraíso paralelo a la vida eterna. Y el dominio y posesión de sí mismo que Descartes presenta como ideal de moralidad no debe ser entendido como la labor de reducir las ideas oscuras a ideas claras. La racionalización de la moral, que L. tiene razón en considerar fracasada (II, 23-36), no implicaba una destrucción de lo moral por lo físico. La Moral del físico significaría una moral que como *la física* encontrara su justificativo en la razón. No consiguiendo elaborar esa Moral, Descartes se contenta con gobernar sus propias acciones, lo que se hace en él por la resolución de seguir lo que la conciencia dicta.

Decir que Descartes no necesita de Dios en su sistema sino para dar la «Chiquenaude», es pasar por alto la tesis capital de la «creación continuada» tan cartesiana y que L. no parece haber meditado.

Pero cuando L. llega a la contestación anticipada que Descartes dió a tales deformaciones de su «indiferenciación primitiva», la célebre carta a Chanut sobre el amor de Dios, causa indignación la «maldad» con que las afirmaciones bastante claras del filósofo son torturadas para hacerlas decir (II, 116-142) lo que quiere L. Descartes subiría a Dios

después de amar complacientemente al mundo y el amor de Dios resultaría como por favor del amor al mundo. El amor de Dios no cabría dentro del cartesianismo y el hecho de haber Descartes de él hablado, obedecería a la necesidad interna de sobrepujar su propio sistema. Admitamos eso un momento.

L. se refutaría. Si hay en Descartes una necesidad de ir más allá de su sistema, señal es que Descartes no sería ese gran «separado» que se lo imagina L., sino que entendiendo la gloria de Dios como consistiendo en la existencia y perfección de la creatura, no puso en esta existencia y perfección su fin último, no se cerró de tal modo que haya proyectado un paraíso exclusivamente terrestre. Descartes ha amado a Dios.

Así L. se ve obligado a constatar (II, 187 sg.) que en las Meditaciones hay un calor religioso que llega a ser comunicativo. Pero eso no le sugiere que modifique su forzada interpretación.

No quiere todo lo expresado decir que no se puedan hacer graves críticas a las concepciones de Descartes sobre la teología, la religión, las relaciones de fe y razón. En particular como, a causa de su carácter y de su sistema faltábale la doctrina de la certeza *relativa*, la razón humana en el cartesianismo queda en estado de atrofiamiento frente a la revelación. Estando la mayor parte de los objetos de fe fuera del campo de las ideas claras, resulta que los ignorantes incapaces de probar por ejemplo la existencia de Dios, y, todos los hombres en los puntos de todo inaccesibles a la escueta razón; se ven reducidos a la adhesión voluntaria pero no especulativa a las verdades de fe. Descartes no percibe que aun la existencia de Dios — si se admite que puede ser objeto de fe y de ciencia — (en cuanto es objeto de fe) sea oscura: pero la oscuridad de la fe

no suprime una adhesión intelectual imperada y un contrato con la Primera Verdad. Como, por otro lado, Descartes vivía para su filosofía, lo que aparece en su religión es una «pobreza lamentable» (II, 243). Lo que aparece. ¿Y lo que queda encubierto? No era un alma dinámica. No era un carácter simpático. No era con todo el Físico, sacerdote de la «figura de este mundo» — como lo quiere consagrar Laberthonnière.

